Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/NNTYSZ
УДК 398.3
ББК 82.3

ЗАГОВОРЫ И СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ: О РЕЦЕПЦИИ БИБЛЕЙСКОГО НАСЛЕДИЯ В ВЕРБАЛЬНОЙ МАГИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Институт славяноведения Российской академии наук, Москва, Россия

Дата поступления статьи: 26 марта 2024 г.
Дата одобрения рецензентами: 23 апреля 2024 г.
Дата публикации: 25 сентября 2024 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-3-404-431

Аннотация: В работе исследуются преимущественно русские заговоры, в основе которых лежат образы и события Священного Предания. Автор задается вопросом, как эти события и образы попадают в устную традицию, как они усваиваются в фольклоре и какие функции выполняют в заговорах. Автор опирается на Священное Писание и Священное Предание, используя, помимо Евангелия, также и апокрифические сочинения, литургические тексты, молитвы, проповеди и другие источники. Материалом для статьи послужили заговоры устной традиции, выбранные из базы данных восточнославянских заговоров, насчитывающей около 40 тыс. текстов. В статье рассматриваются четыре группы заговоров от 10 до 100 текстов, каждая из которых тем или иным образом восходит к событиям, образам и цитатам из Священного Предания, касающимся отдельных эпизодов Рождества Христова. Устанавливается, что включение этих событий и образов в устные заговоры обусловлено прагматикой: благодаря обращению к сакральным прецедентам в традиции формируются заговоры, которые успешно справляются с выполнением конкретных задач лечебной, хозяйственной и социальной магии.

Ключевые слова: фольклор восточных славян, заговоры, Священное Предание, духовные стихи, легенды, книжность.

Информация об авторе: Татьяна Алексеевна Агапкина — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт славяноведения Российской академии наук, Ленинский пр., д. 32а, 119991 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8098-7471

E-mail: agapi-t@yandex.ru

Для цитирования: *Агапкина Т.А.* Заговоры и Священное Предание: о рецепции библейского наследия в вербальной магии восточных славян // Studia Litterarum. 2024. Т. 9, № 3. С. 404–431. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-3-404-431



Studia Litterarum, vol. 9, no. 3, 2024

SPELLS AND THE HOLY TRADITION: ON THE RECEPTION OF THE BIBLICAL HERITAGE IN THE VERBAL MAGIC OF THE EASTERN SLAVS

© 2024. Tatiana A. Agapkina
Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Received: March 26, 2024
Approved after reviewing: April 23, 2024
Date of publication: September 25, 2024

Abstract: The work examines several groups of predominantly Russian spells based on Holy Scripture images and events. The author investigates how these events and images get into the oral tradition, how they are assimilated into folklore, and what functions they perform in charms. The author relies on Holy Scripture and Sacred Tradition and uses apocryphal writings, liturgics, prayers, sermons, and other sources. The material for the article is the charms of the oral tradition, selected from the database of East Slavic charms, numbering about 40 000 texts. The author considers four groups of charms from 10 to 100 texts. Each of them, in one way or another, goes back to events, images, and quotations from Sacred tradition concerning certain episodes of the Nativity of Christ. The article establishes that pragmatics determines the inclusion of these events and images in oral spells. Due to the appeal to sacred precedents, spells are formed in the tradition that successfully copes with the specific tasks of therapeutic, household, and social magic.
Keywords: folklore of the Eastern Slavs, charms, sacred tradition, spiritual poems, legends.
Information about the author: Tatyana A. Agapkina, DSc in Philology, Director of Research, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Leninsky Ave., 32a, 119991 Moscow, Russia. ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8098-7471
E-mail: agapi-t@yandex.ru
For citation: Agapkina, T.A. “Spells and the Holy Tradition: On the Reception of the Biblical Heritage in the Verbal Magic of the Eastern Slavs.” *Studia Litterarum*, vol. 9, no. 3, 2024, pp. 404–431. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-3-404-431

Проблемы восприятия библейского наследия в фольклоре — одни из ключевых, с которыми сталкивается исследователь пограничных (полусветских — полудуховных) жанров народной словесности — легенд и духовных стихов, а также в значительной мере и заговоров. Бóльшую часть в таких исследованиях занимает разработка конкретных сюжетов народной Библии, продолжающих и развивающих порой очень краткие канонические и даже апокрифические сведения о том или ином событии или персонаже, а также заполнение белых пятен, поиск объяснений поступков и выстраивание фольклорных биографий библейских персонажей. Для этиологических легенд и преданий, объясняющих те или иные свойства видимого мира, живой и неживой природы, Священное Предание оказывается универсальным мотивационным механизмом, позволяющим истолковать особенности того или иного явления или его происхождение в целом. Духовные стихи обращаются к Священному Преданию в поиске ответов на этические вопросы, для обоснования правил и норм христианского поведения и т. д.[1]

Заговоры и народные молитвы, книжные и фольклорные, рукописные и устные, заполнены персонажами Священного Предания (Бог-творец, Сатана, Адам и Ева, Каин и Авель, Ной, Давид, Моисей, Илия, Иоаким и Анна, Иоанн Креститель, Иуда, Христос, Богородица, Лазарь, апостолы и мн. др.); в этих заговорах несложно отыскать аллюзии к разным эпизодам Священного Писания и Священного Предания (Ветхого и Нового Заветов) и даже прямые цитаты. Естественно, что такой объем имен, сюжетов и цитат

1 Из фундаментальных исследований последнего времени, разрабатывающих тему взаимоотношения этих фольклорных жанров и Священного Предания на славянском материале, см.: [2; 3; 12; 15; 16; 17; 20]; там же представлена подробная литература вопроса.

потребовал бы исследований в масштабах монографии, а не статьи, поэтому мы рассмотрим лишь небольшой фрагмент событий Священного Предания в их преломлении в заговорной традиции преимущественно русских. В этом событийном фрагменте сойдутся и сакральные имена, и события, и даже в каком-то смысле цитаты.

Целью работы, таким образом, является исследование нескольких групп заговоров, в основе которых — образы и события Священного Предания, касающиеся отдельных эпизодов Рождества Христова, связанных с Девой Марией и чудесными рождением Христа. Нас будет интересовать прежде всего то, как эти события и образы оказываются в поле зрения устной традиции, проникают в нее, как они усваиваются в фольклоре и какие функции выполняют. Рассматривая этот круг вопросов, мы будем опираться не столько на Священное Писание, сколько на Священное Предание в самом широком смысле, вовлекая в исследование апокрифы, литургику, молитвы и т. д.

Материалом для статьи послужили заговоры устной традиции, выбранные из базы данных восточнославянских заговоров, насчитывающей около 40 тыс. текстов.

***

Тема Р о ж д е с т в а Х р и с т о в а в том или ином виде присутствует в разных заговорах, чаще всего связанных с родами, особенно тяжелыми, послеродовым уходом за новорожденными и детскими болезнями.

Самый, пожалуй, известный образ русских заговоров, сопряженный с темой Рождества Христова (помимо Девы Марии и Младенца Иисуса), — образ повитухи Саломии/Саломеи.

Этот образ отсутствует в Евангелиях, крайне лаконично сообщающих о рождении Младенца (Лк. 2: 1–7; Мф. 1: 18–25). Обратим внимание на то, что в этих сообщениях нет ни слова о помощи Марии в родах — наоборот, в Евангелии от Луки сказано, что все положенное Мария совершает сама: «Бысть же, егда быста тамо, исполнишася дніе родити Ей: и роди Сына своего Первенца, и повитъ Его, и положи Его въ яслехъ: зане не бѣ имъ мѣста во обители» (Лк. 2: 6–7).

Однако уже в апокрифических евангелиях, и прежде всего в «Протоевангелии Иакова», заполняющем многочисленные лакуны в истории

Рождества, появляется имя Саломеи и образ повитухи. В нем говорится, что, оставив Марию накануне родов в пещере, Иосиф отправился в Вифлеем искать «знающую женщину», встретил спускавшуюся с горы женщину, они вернулись в пещеру и увидели исходивший из нее свет, а когда тот рассеялся, то Младенца, которого кормила Мария. По выходе из пещеры женщина встретила некую Саломею, сообщила ей о чуде рождения Девой, в ответ на что Саломея захотела удостовериться в девстве Марии; коснувшись Марии, Саломея почувствовала, что ее рука горит огнем, и покаялась перед Господом за свое неверие. После этого перед ней предстал ангел Господень, который сказал: «Саломея, Саломея, Господь внял тебе, поднеси руку свою к младенцу и подержи его, и наступит для тебя спасение и радость. И подошла Саломея, и взяла младенца на руки, сказав: поклонюсь ему, ибо родился великий царь Израиля. И сразу же исцелилась Саломея и вышла из пещеры спасенною» (пер. И.С. Свенцицкой) [46]. По мнению Свенцицкой, в описание рождения Иисуса были введены дополнительные персонажи по сравнению с каноническими текстами — повивальная бабка и Саломея. «Протоевангелие Иакова» было особенно популярно на Востоке: оно читалось, толковалось, дало основание для ряда Богородичных праздников, в частности — Рождества Богородицы и Введения во храм. На Русь «Иаковлева повесть» пришла в XII в.; еще в XIV в. эта повесть встречается иногда в списках запрещенных книг (И.С. Свенцицкая) [46][2].

События, изложенные здесь, внесены в церковные службы и поучительные творения отцов и учителей Восточной церкви, они вошли в Четьи-Минеи и жития святых, а также попали в «Беседу трех святителей», в рукописные чинопоследования крещения, старопечатные требники и др.

2 Обращение к образу повитухи Саломии, якобы помогавшей в родах Марии, образу, который вошел в молитвы о помощи в родах в дореформенных служебниках, вызывало осуждение в церковной литературе. Митрополит Макарий в «Истории русского раскола» выражал явное недоумение по поводу этого образа: «Между молитвами “по рождении человечестем” положены две особые молитвы “бабе, младенце приемшей”, в которых упоминается о какой-то Саломии, будто бы бывшей “бабою” при рождении Спасителя. В первой из этих молитв допущено о Саломии такое выражение: “...прославивый Матерь свою святым рождеством Ти, и благословивый Соломию, бабу свою, приемшую Тя во исходе твоем...”; в последней молитве говорится еще страннее: “...изволивый родитися в вертепе от пречистыя безмужныя Матери и в яслех полежав, и благословив пришедшую на уверение честнаго девства Соломию бабу...”» [7, с. 128–129]. В таком же духе высказывался и Н.И. Костомаров.

Имя Саломеи/Саломии часто встречается в списках «Беседы трех святителей», где ее обычно называют «бабой» или «бабой Господней», указывая на ее роль повитухи Младенца Иисуса, а также на первоначальное неверие в девство Марии и уверование в него только после «осязания» (касания) Марии: «И сїе пишет яко ѡсязана бысть Пречистаѧ ѿ бабы ї обрѣтесѧ и по рождествѣ паки Дѣва. И ина прѡчее о неи, бѣ же Саломїя баба тетка святѣи Богородици, иже пови Господа нашего Иисуса Христа» [45, с. 405] («Сказания об Иисусе Христе, Богоматери и апостолах, вошедшие в хронографы», по списку XVI в. из Соловецкой библиотеки). А кроме того, в «Беседе трех святителей» нашлось подтверждение упоминанию Димитрия Ростовского о том, что Саломия и Мария были родственницами: «Матфан имяще три дщери. Первѹю Марию, та же роди Саломию, бабѹ Господню; вторѹю Софию, та же роди Елисаветь, матерь Иванна Предтечи, третью Анну, та же роди святѹю госпожу Богородицѹ Марию» [45, с. 390] («Беседа святых трех святителей...», по списку XVII в. из Соловецкой библиотеки); и хотя в этой родословной родственные связи, скорее всего, перепутаны, тем не менее некоторые отождествления имен примечательны (*Саломий* — третий муж св. Анны, а его дочь Мария Зеведеева (*Саломея*) и т. д.)[3].

Еще один пласт рукописных источников, упоминающих Саломию как повитуху, удостоверившую рождение Младенца Иисуса, — это требники; их исследованию в отношении молитв, касающихся интересующей нас темы, посвящено несколько специальных работ [14; 6]. В среде старообрядцев-поповцев по сей день сохраняется традиция читать очистительные молитвы перед совершением чина Крещения, они входят в состав сборника «Чин Крещения», изданного в 1853 г.[4] Первые три молитвы касаются роженицы, третья из них упоминает женщин, послуживших во время рождения. Три следующие молитвы предназначены повитухе: *молитва первая бабе, бывшей при родах, аще токмо есть верна; молитва вторая, той же бабе; молитва третья, бабе приемшей отроча* [14, с. 17]. В работе Л.О. Свиридовой проанализированы некоторые рукописи требников XV–XVII вв., включающие молитвы о «бабе детиной» или «бабе, младенца приимшей», которые упо-

3 О родословной Саломии (якобы состоящей в родстве с Марией), а также об отождествлении одноименных персонажей писал А.Б. Страхов [15, с. 202].

4 Это, в частности, подтверждает ранее высказанное суждение о том, что образ Саломии и ее почитание связаны в значительной своей части со старообрядчеством [17, с. 196, примеч. 63].

минают Саломию как «бабу» Иисуса, например: «Владыко Господи Боже наш, иже неизреченным своим смотрением, изволивыи родитися в вертепе от Пречистыя Браконеискусныя Матере и в яслех полежав благословив пришедшую на уверение честнаго и непорочнаго девства Саламею бабу твою благослови, рабу твою сию имярек благодати Пресвятыя Единосущны Неразделимыя Троица Отца и Сына и Святого Духа и ныне и присно и во веки веком. Аминь» (по Служебнику 1474 г.). И хотя, как замечает исследовательница, в этих молитвах не говорится о том, что Саломия принимала роды у Богородицы, тем не менее она названа тут «бабой» Иисуса, что актуализирует образ повитухи. Так же и в Стрятинском требнике начала XVII в., по свидетельству А. Ветухова, была помещена молитва для повитухи, в которой были слова о Христе, который «бабою повит пеленами» [24, с. 91].

Болгарская исследовательница М. Димитрова в книге о средневековых молитвах, касающихся рождения и рожениц, предлагает текстологический анализ рукописных южно- и восточнославянских требников XVI–XVII вв. и входящих в них молитв, в том числе молитв, посвященных повитухе. В частности, в требнике XVI в. по рукописи Библиотеки Саратовского государственного университета № 1292, как и в Служебнике 1474 г., прямо говорится о том, что Саломия приняла Христа: «и благослѡвивыи рабȣ твою саломїю бабȣ, прїимшȣю тѧ въ исходѣ твѡемъ» [6, с. 207]. Любопытно также, что уже в этих молитвах из требников имя Саломии значительно варьирует: Димитрова приводит, в частности, такие имена, как Саломїя, Соломія, Соломонея, Сомїя.

Таков основной корпус рукописных источников, которые могли повлиять на появление в русских заговорах *бабы Саломеи* {варианты ее имени в заговорах также разнообразны (*Соломонида, Соломиха* и др., см.: [17, с. 168])}. Однако не меньшую роль сыграла иконография Рождества Христова[5], в которой в соответствии с византийской традицией в нижней части икон изображалась купель, а около нее две женщины, одна из которых (обычно та, что держала Младенца на руках) трактовалась как Саломия. Говоря об иконографии, связанной с Саломией, надо упомянуть также иконографические подлинники (руководства по иконографии, толковые вари-

5 Об иконографии Рождества Христа в византийской и русской традиции в аспекте сцены омовения написано очень подробно, поэтому отошлем читателя к работам [13, с. 138–156; 5; 17, с. 160–167].

анты которых содержат словесные описания сюжетов и других деталей изображения). Как отмечает Н.В. Покровский, в русских, уже самых древних, подлинниках одна из повитух, изображаемых на иконах «Рождества Христова» в процессе омовения Младенца, названа Саломией, а другая часто просто девицей [13, с. 155–156]. Подпись «баба» около такого изображения имеется также и на двух русских иконах Рождества Христова [13, с. 155; 17, с. 161]; на византийских иконах встречаются даже именные подписи, однако на русских таковые нам неизвестны.

О Саломии как персонаже заговоров, в том числе в связи с рукописной традицией и иконографией, также написано немало (см.: [11; 18; 19, с. 135–136; 1, с. 302–303; 17, с. 152–196]). По возможности не повторяя ни приведенных ранее примеров, ни высказанных наблюдений, мы сосредоточим внимание на особенностях передачи книжной и иконографической информации в заговорах с упоминанием Саломии и на логике перехода этих заговоров от одной функции к другой.

Как уже указывалось, в русских заговорах функции Саломии/Соломониды достаточно разнообразны, однако по большей части они привязаны к теме родовспоможения и ухода за детьми в раннем возрасте (см. перечень действий Саломии в работе Л.В. Фадеевой: помощь в родах, пеленание/повивание, мытье, парение, загрызание, завязывание, отпирание и запирание, отмахивание, заговаривание, принесение здоровья и функция няньки)[6]. Если внимательно присмотреться к широкому корпусу заговоров с упоминанием Саломии (таковых в нашем распоряжении имеется около 100, преимущественно русских, с небольшой долей белорусских), то станет понятно, что часть их функций «наведена» рукописной и иконографической традицией, тогда как другие функции являются вторичными и производными.

Мысль о том, что Саломия принимала Младенца Иисуса, проходит через многие тексты:

> Как мать Божия Пресвятая Богородица сына своего Назарянина, Бога Иисуса Христа породила, бабка Салманида на белыя руки принимала... ([31, с. 257] оберег, возможно, Ярославская губ.); Не я тебя, Мать-родителка, ро-

6 О функциях Саломии в заговорах см. также: [9, с. 404, по указателю].

жала, горяцу кровь проливала, а бабушка Соломида, Христова приёмщица, принимала и трём водам смывала ([56, № 628] от родимца, Латгалия); Бабушка Соломида истинного Христа принимала на синем море и на самоцветнои камени ([41, № 23] Архангельская губ.).

Она же присутствует в тех вариантах «Сна Богородицы», которые содержат в своем составе эпизод Рождества Христова:

Матушка Соломониха Христа Бога повивала, повивала, в лицо его узнавала ([55, № 462] Нижегородская обл.).

К образу Соломаниды-*приемщицы*, указывающему на функции Саломии как повитухи, примыкает Соломонида *Христоправушка* ([26, № 79] Архангельская обл.), от рус. диал. *править* (живот), имеющего широкий спектр значений, касающихся родовспоможения: ‘приводить в порядок роженицу после родов; выполнять обязанности акушерки, помогать при родах; растирать живот во время потуг при родах; направлять младенца при родах; поднимать после родов матку; проверять, нет ли повреждений у родившегося ребенка, расправлять его тельце, и т. д.’ [53, т. 31, с. 57–58]. Таким образом, прозвище *Христоправушка* прямо связывает Саломию с рождением Христа.

Именно эта функция Саломии как повитухи Младенца, навеянная рукописной традицией и в частности молитвами, провоцирует, в свою очередь, появление большого количества текстов, в которых одноименного персонажа призывают помочь разрешиться от бремени уже не Марии, а обычной роженице, открыть ее родовые пути и выпустить младенца на свет:

Саломанида бабушка, возьми свои золотые ключи, серебряные замки; поди поскорее, поди поспешнее к такой-то рабе, и отвори по ширыне ворота, и испусти две души в рост ([50, с. 281] Псковская губ.).

С родами и их последствиями связана еще одна функция Саломии, а именно загрызание грыжи, о чем мы уже писали подробно [1, с. 302–303]. Вероятно, эта функция обусловлена связью грыжи с темой телесного низа и послеродовых недугов и у новорожденного, и у роженицы. Поэтому не

случайно, что Саломия описывается заговаривающей грыжу как у новорожденного, так и у самой Марии:

> Бабушка Соломонидушка у Пресвятой Богородицы боль заговаривала, заедала медными щеками, железными зубами, — заговорю эту боль у ребёнка Божьего (имя) ([32, с. 37] от рези в животе, Курганская обл.); Я, бабушка-Соломенеюшка, с белыми руками, с железными зубами мою, загрызаю, заговариваю грыжу пуповую, паховую, подпятно-становую ([40, № 1098] от грыжи, Архангельская обл.).

Последний пример интересен тем, что повитуха, пользующая больного ребенка, прямо идентифицирует себя с Саломией.

И третья функция, прямо следующая из источников, прежде всего из иконографии, — это омовение Младенца; именно эта функция, как установлено [8, с. 81], преобладает в заговорах, упоминающих Саломию, порождая большее количество разнообразных приписываемых ей действий (мыть/парить/купать и др.). При этом симптоматично, что, не будучи подкреплена рукописной традицией, функция омовения Младенца Иисуса атрибутируется Саломеи в заговорах исключительно редко: обычно в них сразу сообщается о том, что бабушка Соломонида/Саломея моет или парит реального больного ребенка, а не Младенца Иисуса:

> Бабушка Соломанеюшка, приди помыть и попарить раба блада младенца в парку парушечку баенку смыть уроки, прикосы, грыжи ([43, № 5] Архангельская обл.); Баинька, матушка (батюшька), Соломия бабушка и теплая парушка; парила, гладила, от грехов очистила ([59, с. 149] отпаривают ребенка в бане в случае болезни, Пермская губ.).

Широко представленный в заговорах мотив омовения новорожденного Саломией привел к расширению функционального узуса ее образа: Саломия стала восприниматься покровительницей банного дела; такой аспект образа отмечен в Пермском крае:

> В бане бабушка живет, Соломонида-бабушка. В баню заходите: «Банна бабушка, Соломонида-бабушка, пусти меня помыться-попариться». У нее

разрешение нужно спросить, она тебя и хранить будет. А то вдруг кто на тебя нападет, блазнить будет, пусть она и хранит. Она этим заведует, баней [25, с. 34]; Когда заходишь в баню, говори: «Батюшко-парушко, Соломея-бабушка, пусти нас помыться, побелиться, погреться, попариться». Уходишь, надо обязательно сказать: «Спасибо, банюшко-парушко». Иногда обращение меняется: «Батюшко-парюшко, Соломея-бабушка, пусти меня помыться, побелиться, в банюшке попариться, и спаси меня, сохрани» [35, с. 101].

Все остальные приписываемые Саломии функции, помимо помощи в родах, загрызания грыжи и омовения младенца, в заговорах явно вторичны, и их появление сопряжено с развитием тех значений, которые этот образ заключал в себе изначально. Прежде всего, объемный корпус текстов составляют заговоры от таких недугов, как уроки, сглаз и переполох (испуг). Логика перехода к этим функциям Саломии основывается на том, что в заговорах совершаемые ею в отношении младенца Иисуса действия имеют охранительный, обережный характер. Она омывала, пеленала и укрывала Его ризами, что позволило Саломии защитить Младенца Иисуса и тем самым обеспечить защиту и всем новорожденным, к которым ее призывают в заговорах. Ничего этого, разумеется, нет ни в рукописной традиции, ни в иконографии — это плод фольклорного творчества:

Бабушка наша Саломонида, ты царя Бога нашего объмывала, защищала и укрывала своею чернаю ризаю и белою пиленою, своим светым духам, объмой и укрой, защити и помилуй раба Божьиго имярек хрищенаго и малитвинаго с головы да ног правою рукою от великих скорбей и болезни ([30, с. 466] от болезней и врагов, донские казаки); Забрав ребенка у родильницы, бабка его пеленает и приговаривает: «Не я тебя, младенец, принимала, не я тебя повивала, не я и омывала, а бабушка Соломонида, которая Иисуса Христа повивала, омывала и своёй нетленной ризой прикрывала, и в шёлковые пелены пеленала и прикрывала от всех злых людей — неприятелей. И так жё ты будь, младенец, от меня спасён и сохранён и от Божия слова» ([49, с. 229] оберег, Вологодская губ.); Ішла баба Саламаніда Ісуса Хрыста бабіць, Спасіцеля, Хрысціцеля. Не думала, не гадала, етаму (каму шэпчыш: ці жэншчыне, ці младзенцу) помачы давала, урокі, улёкі, падзівы, прыгаворы, спугі вадой змывала... ([39, № 187] от порчи, Гомельская обл.).

Остальные функциональные группы заговоров, принимающие Саломию в свой персонажный ряд, изредка пытаются обосновать переход от изначального предназначения Саломии как помощницы в родах к другим ее функциям, в том числе уже во «взрослых» заговорах. Так, например, в заговорах от кровотечения вновь всплывает тема родов, и унятие крови у имярека связывается с тем, что Саломия прежде унимала кровь в родах (вероятно, при рождении Христа):

> Не я руду унимаю и не я заговариваю, бабушка Соломея, кой Христа повивала, на руки принимала, руду унимала ([22, с. 50] Саратовская обл.).

А в заговорах, читаемых перед судом, возникает тема укрывания имярека пеленой для его защиты:

> На море на океане, на острове Буяне… стоит бабка Соломония с крестом своим, и награждает, и пеленою покрывает раба своего. Имрок родився я, раб Божий, один, и крестився я, раб Божий имрок, один, и на суд иду ([30, с. 300] перед судом, Тамбовская губ.).

Впрочем, часто приписывание Саломии отдельных лечебных (от зубной боли, от укуса змеи и др.), социальных (перед судом, на любовь) или хозяйственных (скотоводческих) функций никак не мотивировано:

> В Океяне-море лежит камень Алатырь, на этом камне сидит мать Саломанида. Подайду я к ней поближе, покланюсь я ей пониже: «Привороти раба Божья Петра Семеновича» ([52, с. 647] любовный, Новгородская губ.); Батюшки Флоры и Лавры, ищете ли моего коня, матушка Магдалина, матушка Соломонида! Спасите, сохраните от семидесяти семи недуг ([57, с. 49] от скотской болезни, Новгородская губ.); Бабушка, матушка Соломонида, стань на помощь с моей легкой руки! ([30, с. 246] от укуса змеи, Самарская губ.); <…> у костяного столба стоит бабушка Соломонида. И взмолюсь я бабушке Соломониде: «Бабушка Соломонида, приди и помоги, исправь утин и извин, костолом и перелом» ([49, с. 81–82] от боли в спине, Вологодская губ.).

Таким образом, развитие функций Саломии в русских и белорусских заговорах шло по трем основным направлениям. Во-первых, в заговорах Саломия предстает как помощница Марии в родах. Это обусловлено главным образом влиянием книжной традиции и в частности упомянутых выше молитв. Функция Саломии как *Христоправушки/Христоприёмщицы* спровоцировала, в свою очередь, восприятие ее как помощницы в родах вообще; в развитие этой функции Саломии была атрибутирована способность заговаривать грыжу — как недуг телесного низа, имеющий отношение к родам и послеродовому периоду. Во-вторых, купание/омывание младенца — едва ли не основная функция Саломии в заговорах — в большей степени было наведено иконографией (традиционной сценой омовения Младенца в византийских и затем русских иконах Рождества Христова). Вслед за этим у Саломии проявилась локальная функция банной покровительницы. Наконец, в-третьих, судя по заговорам, Саломии приписывалась также способность исцелять порчу («уроки») и испуг, что скорее всего мотивировано такими ее действиями, как пеленание Младенца, укрывание Его ризой и т. д. Появление же четвертой группы, объединяющей заговоры самых разных функций, никак не связанных с изначальной предназначенностью Саломии, возможно, объясняется тем, что во многих заговорах устной традиции Саломия действует в паре с Богородицей (об этом подробно у Л.В. Фадеевой: [17, с. 168–171]). А поскольку Богородице приписывается способность помогать человеку от всех болезней и превратностей жизни, это ее качество в заговорах могло быть отчасти спроецировано на ее партнера по заговорному дискурсу — на Саломию.

***

Книжная традиция, связанная с темой Рождества Христова и повлиявшая на восточнославянскую вербальную магию, вызвала к жизни не только образ Саломии-повитухи (со всеми обозначенными ее функциями), но также стала источником еще по меньшей мере двух мотивов заговоров, обслуживающих сферу родов и ухода за новорожденным.

Напомним, что в Евангелии от Луки прямо сказано о том, что Дева Мария сама спеленала и положила в ясли Младенца Иисуса (Лк. 2: 7, см. выше), т. е. сама была Ему и матерью, и повитухой. Эта тема отражена и в «Протоевангелии Иакова», и в «Житиях святых» (по четьям-минеям). У Димитрия Ростовского в «Слове о Рождестве Христовом» (память 25 де-

кабря) приводится свидетельство святого Афанасия Александрийского: «Роди Сн҃а своего первенца, и повитъ его, и положи его в ꙗслехъ: разсꙋждаѧй и гл҃ѧй сице: Виждь таинственное рожденїе Дв҃ы: сама роди, сама воспелени. Въ мїрскихъ женах ина раждаетъ и ина воспеленѧетъ. В Дв҃ѣ же не такѡ: и сама роди, и сама воспелени, и сама безтрꙋдна Мт҃и, и неꙋчима баба, не попꙋсти комꙋ нечистыма рꙋкама касатисѧ рж(с)тва прч(с)тагѡ: сама собою сꙋщемꙋ ѿ неѧ и паче еѧ послꙋжи, и воспелени его, и восклони его во ꙗслехъ» [Сама родила Она, и Сама спеленала Младенца. У мирских женщин одна рождает, а другая пеленает, а у Пресвятой Девы не так. Сама родила Она, и Сама спеленала, Сама будучи безболезненною материю и необученною бабкою, не попустила Она никому коснуться нечистыми руками Пречистого Рождества: Сама Она послужила Рожденному от Нее, и спеленала Его, и положила в ясли»] [51, с. 191].

Этот постулат, утверждающий факт единоличного участия Марии в уходе за Младенцем (и в известном смысле противоречащий участию в нем Саломии), нашел отражение в фольклоре. Так, в списках «Сна Богородицы», которые включают в свой состав тему Рождества Христова, Мария предстает самостоятельно совершающей все положенные действия по обихаживанию новорожденного. В этих списках «Сна Богородицы» регулярно называются первые два действия, упоминаемые и в том же «Слове о Рождестве Христовом», — *породила* и *спеленала/повивала*, что скорее всего указывает на взаимосвязанность и самих этих текстов:

> Носят при себе или держат в доме и большею частию за иконами «Сон Пресвятой Богородицы»: «Матушка Марея! Где спала-почивала? — Я спала во Божьей церкви соборе, у Христа на престоле. Я спала не спала, свой сон видела, будто Матушка Марея Сына *породила*, в купели купала, в пеленах *повивала*, свивальником *свивала*, баушке Матроне руки перевязала» ([30, с. 265] Саратовская губ.).

Кроме того, во «Сне Богородицы» говорится, что «Дева Мария чрево поносила, Христа-Спаса породила...» [48, с. 5], завивала Младенца *в поясы* (*поясом* назывался тот же свивальник), закрывала ризами, купала/обмывала Его в купели / в Иордане; *в колыбель укладала*, *от жидов сохраняла* и реже что-то другое.

Многие из этих коротких мотивов, вызванные к жизни первой фразой «Дева Мария сына породила», встречаются и в других фольклорных жанрах, например в украинских церковных колядках:

> Діва Сина як породила, / Звізда ста, где Христа / Невіста Пречиста Сина зродила. / Тріє цари йдуть со дари / До Вифлеем міста, / Где Діва Пречиста Сина повила [38, с. 10]; В Вифлеемі чиста Панна / Породила Сина. / В яслах положила, в пелени повила, / Сіно красне як лелія єму постелила [38, с. 107]; <...> Же панна Марія / Породила Сина. / Як го породила, / На шіні повила, / Между быдлят — в яслах го положыла [58, с. 206].

В текстологическом плане к упомянутому книжному источнику («Слову о Рождестве Христовом») более всего близки заговоры, относящиеся к уходу за новорожденными. В них получил широкое хождение и дальнейшее сюжетное развитие мотив, почти дословно повторяющий слова Афанасия Александрийского «сама родила, сама и...». Основу этого мотива составляет редупликация местоимения *сама* в значении наречия ‘лично, без посторонней помощи; собственными силами и средствами’, за которым следует глагол. В нашем распоряжении имеется около 100 заговоров, в которых присутствует эта конструкция. Иногда, как и во «Сне Богородицы», похожим образом описываются действия Марии:

> І Прасвятая маць Бугуродзіца, сама ты раджала і нас саздала і нам помачы дала, і царскія вароты адчыняла і зачыняла ([34, № 1096] на сохранение плода, Гомельский у.).

Чаще же перечисляемые в подобных заговорах действия приписываются уже не Марии, а матери младенца, которого она сама лечит от того или иного недуга (от грыжи, ночного крика и родимца):

> Сама дитя родила, сама грызь заговорила, от родя до креста, от креста до венця, от венця до конця ([31, с. 129] от грыжи, Олонецкая губ.); Сама дитя носила, сама и родила, сама и пособляла, сама грыжу загрызала, пуповые и становые и подколенные ([41, с. 128] Архангельская губ.); Сама дитя носила, сама дитя родила, сама и уста прикрываю, чтобы не слышно было ни писку, ни

вереску ([26, с. 54, № 106] Архангельская губ.); Сама дитя носила, сама родила, сама наговорила на все призоры, на все испуги … ([28, с. 96] Олонецкая губ.); Я сама дитя растила, я сама его родила, я сама и родимец уговариваю ([44, с. 197] донские казаки); Сама радзіла, сама лячыла, сама радзіла, сама лячыла, сама радзіла, сама лячыла ([33, № 255] Минская обл.).

Таким образом, налицо определенная текстологическая преемственность между словами из «Житий святых» свт. Димитрия Ростовского (принадлежащими Афанасию Александрийскому) и списками «Сна Богородицы», фактически в тех же словах передающими события Рождества Христова и уход Марии за Младенцем, а также заговорами от детских болезней. На данном этапе мы затрудняемся ответить на вопрос, является ли связь между ними прямой, или же она опосредована какими-то иными до сих пор нам неизвестными текстами.

***

Третий мотив заговоров, о котором пойдет речь, связан с книжной традицией, казалось бы, гораздо теснее и разнообразнее. Мы имеем в виду мотив безболезненных родов Марии, не причинивших Ей никакого вреда. Этот мотив просматривается в очень небольшом, но довольно пестром по составу корпусе русских заговоров (менее 10 текстов), читаемых повитухой при тяжелых родах:

Из города Иерусалима идет Иисус Христос, Мати Мария родила Сына, Иисуса Христа, *не болевши, не стонавши и люди не слыхавши*. Так бы рабице Божией (имя рек) родить младенца не стонавши, не болевши и люди не слыхавши ([29, с. 197] Архангельская губ.); Святая мать Бугуродица Суса Христа парадила, *ни видала ни крыви, ни боли, ни якій муки над сабою* ([27, с. 174, № 4] Смоленская губ.); Ах Ты, Сам Господь Саваох и Матушка Пресвятая Дева Мария, как Ты родила себе чадо, единороднаго Іеуса Христа Сына Божия, как Ты *не имела скорбей и болезней*, и силы дьявольския, Владычица. Матушка Пресвятая Божия Богородица, возьми своею владыческой рукою из раба Божьяго (имя рек) скорби и болезни, злые дела, помрачительные, и силы дьявольские поверзи в огнь лютый до суда Господня ([36, с. 118] охранительная молитва, Забайкалье); Владычица Пресвятая Богородица Христа

родила — *себя не вредила, не слышала ни скорби, ни великих ран*; так и у раба Божия (имярек) боль утиши, кровь останови... ([47, с. 857] Олонецкая губ.); Как Пресвятая Богородица Исуса Христа родила, *она не скорбела и не болела и некакой она натуги не видела*. И бери-ка ключи золотые, отпирай ты мясную гору и выпушшай из утробы младёна ([41, № 21] Архангельская губ.).

Безболезненность родов Марии, что, собственно, и является причиной прецедентного переноса Ее опыта на женщин-рожениц, кроется в чудесной природе этих родов: рождение Младенца Иисуса не нарушило девственной целостности Марии, т. е. не повредило ее тело и не причинило Ей боли:

Непостижимое чудо! Дева делается Матерью и пребывает Девою. Видишь, какая необычайная новость в природе! О других женах обыкновенно говорится так: Дева еще не матерь, и матерь уже не дева. А здесь оба сии наименования совокупились во едино. Одно и тоже лице — и Матерь и Дева; *ни девство не воспрепятствовало рождению, ни рождение не нарушило девства*» («Слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа, и на избиение младенцев в Вифлееме от Ирода») [54].

Сам по себе этот догмат о девственности Богородицы и невредимости ее тела, сохранившегося в целостности во время родов, представлен в заговорной традиции довольно слабо и напоминает о себе лишь редкими отголосками:

Матушка Присвятая Богородиця, как Ты родила истинного Христа, *никакого мистецька не вредила*, так мне-ка пособи, Господи, родить, штобы никакого мистецька не вридить ([42, с. 196, № 22] Олонецкая губ.).

Как мы уже говорили, заговоров, основанных на мотиве безболезненных родов, на самом деле записано совсем немного, а в то же время источников, которые могли бы повлиять на его формирование, в книжной традиции имеется достаточно — соответствующие фрагменты обнаруживаются в праздничных службах Рождества Христова, Рождества Пресвятой Богородицы, Благовещения Пресвятой Богородицы, в проповедях, молитвах и других текстах, хорошо знакомых человеку традиционной культуры.

Приведем лишь пару подобных примеров, в которых идея *невредимости* (*нетленности*) Марии в родах и, соответственно, их *безболезненности* выражена самыми разными способами:

> Приими, Госпоже Богородительнице, слезная моления рабов Твоих, к Тебе притекающих. Зрим Тя на святей иконе во чреве носящую Сына Твоего и Бога нашего, Господа Иисуса Христа. *Аще и безболезненно родила еси Его*, обаче материя скорби веси и немощи сынов и дщерей человеческих зриши. Темже тепле припадающе к цельбоносному образу Твоему и умиленно сей лобызающе, молим Тя, Всемилостивая Владычице ([21] Молитва 1 из Акафиста Пресвятой Богородице перед иконой «Помощница в родах»); Из утробы Иону младенца изблева морский зверь, / якова прият, / в Деву же всельшееся Слово / и плоть приемшее пройде сохраншее нетленну. / Егоже бо не пострада истления, / *Рождшую сохрани невреждену* [Из утробы Иону, как младенца, изверг морской зверь, / таким, каким и принял, / а Слово, вселившись в Деву и плоть приняв, / прошло через Нее, сохранив Её неповрежденной; / ведь Само не подвергшись плотскому зачатию / и Родившую уберегло от страданий] ([23] Из службы на Введение во храм Пресвятой Богородицы).

Осторожно предположим, что текстовая пестрота небольшого корпуса устных заговоров, читаемых для облегчения родов, и отсутствие прямых совпадений между ними (ситуация, совершенно не типичная для фольклорной традиции, где тексты одной функции обычно группируются вокруг нескольких сюжетных типов) могут косвенно указывать на то, что формирование этих заговоров происходило дискретно и под влиянием разных книжных источников. Эта ситуация разительным образом отличает рассматриваемые тексты от предыдущих («Сама носила, сама родила, сама лечила...»), зафиксированных в большом количестве однотипных вариантов и при этом, как мы предполагаем, восходящих к одному источнику, фактически к одной цитате из «Жития святых» Димитрия Ростовского.

***

И в заключение, отойдя от заговоров на облегчение родов и темы Рождества Христова, обратимся к совсем небольшой группе магических текстов, развивающих только что затронутую тему безболезненности, фи-

зической невредимости и избавления от боли — ключевую для всего корпуса лечебных заговоров. Мы имеем в виду заговоры, основанные на самом трагическом и кровавом эпизоде Священного Предания, а именно Страстях и распятии Иисуса Христа. Подобные заговоры известны в севернорусской традиции (чуть более 10 текстов):

> Жидове самого Христа поймали на кипарисном древе, на кресте роспинали, жезлом ребро прободали, а не видел сам Иисус Христос и царь небесный на себе, не видел ни крови, ни раны, ни щипоты, ни болезни, ни опухоли. А также на мне на рабе Божьем (имярек), не быть (не будь) ни крови, ни раны, ни щипоты, ни болезни и ни опухоли ([28, с. 184] Карелия); На горе на Ольфофе на дереве кипарисе жидовьё Господа Исуса Христа роспинали, — кости не болели и жилы не скомнули. Тако у сия раба (имя) кости не болели, жилы не скомнули ([37, с. 182] Архангельская губ.).

Очевидно, что утверждение о неуязвимости Тела Христова на распятии находится в полном противоречии с идеей крестных мук Христа и их искупительным смыслом. Этим скорее всего объясняется отсутствие свидетельств подобной трактовки Страстей Господних в канонических, апокрифических и литургических текстах, а также в народных легендах, духовных стихах и, кажется, других фольклорных жанрах.

Вместе с тем мысль о неуязвимости Христа перед ранами полностью отвечает общей стратегии лечебных заговоров (прежде всего заговоров от кровотечений и ран), цель которых — избавить человека от боли и страданий, и потому заговор «идет» на нарушение установки Священного Предания и создает новый сюжет, отдавая тем самым приоритет жанровой прагматике перед христианской догматикой.

Для того чтобы понять, как подобное прочтение Страстей Господних могло сложиться в сознании традиционного человека, необходимо вновь обратиться к иконографии, на сей раз к иконографии Распятия. В отличие от иконографии западной, католической, в которой страдания Христа на Кресте телесны, исполнены болезненности и повергают зрителя в ужас, на православных иконах Христос часто изображается как будто бы спящим, следы мучений и раны несколько смягчены, терновый венец часто отсутствует и т. д. На эту специфику православной иконографии Распятия по

сравнению с западноевропейской обратил внимание богослов А.М. Леонов: «В сформировавшейся Православной иконографии Господь, как правило, пишется в состоянии смерти. В частности это подчеркивается обозначением на Его правом боку кровоточащей раны от копья. Однако, в отличие от западных изображений, где нарочито остро и даже утрированно выражены признаки измученной и безжизненной плоти Христа, последствия бичевания и телесных страданий на Кресте, православные образы свободны от черт крайнего, грубого натурализма <...> придавая значимость чрезмерной анатомической детализации образа пригвожденного Мессии <...> западные живописцы лишали образы главного: идеи торжества Искупителя, победившего через Крест диавола и смерть <...> Смертью, представленной в образе сна, знаменуется ее временный характер, а значит и неизбежность Воскресения» [10]. Иными словами, образ сомкнувшего веки, как бы погруженного в сон Христа, воплощенный на православных иконах Распятия, возможно, дает некоторое основание видеть в нем прообраз рассматриваемого мотива севернорусских заговоров от кровотечения и ран, хотя, конечно же, не ставит точку в этом вопросе.

Другая параллель к этому мотиву и одновременно возможный его источник — это немецкие заговоры, посвященные ранам Христа на Распятии. В немецкой традиции очень широко известны заговоры, в которых ранам Христа приписывается способность не болеть, не кровить, не гноиться и не опухать, а, напротив, легко и быстро заживать, даже не будучи перевязанными. По наблюдениям Т.В. Володиной, эти тексты используются в качестве прецедента для исцеления ран человека:

> Unser Herr Jezus Christus hat fünf Wunden,
> Die sind geheilt und nicht geschwollen:
> Diese Wunde soll auch heilen and nicht schwellen.
>
> [У нашего Господа Иисуса Христа было пять ран, они зажили и не опухали. И эта рана пусть заживает и не опухает.] (цит. по: [4, с. 106], пер. Т. Володиной).

Конечно, соответствующие русские и немецкие заговоры заметно различаются: в русских речь идет о том, что на распятии Христос не испытывал мучений, а в немецких — о том, что его раны легко заживали, и тем не

менее параллели напрашиваются, хотя пути немецкого влияния на северно-русскую традицию остаются непроясненными.

***

Мы проанализировали — с большей или меньшей подробностью — четыре группы заговоров, каждая из которых тем или иным образом восходит к событиям, образам и цитатам из Священного Предания, в основном в его апокрифическом прочтении. Нам показалось важным заострить внимание на том, как эти события и образы преломляются в вербальной магии, а главное — какие функции реализуют соответствующие заговоры и почему те или иные события и персонажи Священного Предания оказываются вовлечены в их выполнение. Не меньший смысл для нас имел и вопрос о том, через какие тексты-посредники (книжные прежде всего) человек традиционной культуры приобщается к этим событиям и персонажам, как происходит их «знакомство» друг с другом. На некоторые вопросы ответы, кажется, были найдены, другие получили лишь гипотетическое решение.

Говоря о вербальной магии в контексте влияния событий и образов Священного Предания, мы каждый раз подчеркивали, что включение этих событий и образов в устные заговоры обусловлено прагматикой: благодаря обращению к сакральным прецедентам (событиям и образам Священного Предания) в устной традиции формируются заговоры, которые успешно справляются с выполнением конкретных задач лечебной, хозяйственной и социальной магии. Поэтому в последнем фрагменте статьи мы отошли от темы Рождества Христова и обратились к заговорам, основу которых составляют Страсти Христовы, — это позволило нам показать, как заговор, стремясь выполнить свои задачи как жанра, может полностью переиначить сакральное событие, вплоть до создания «ложных» прецедентных сюжетов.

Список литературы

Исследования

1 *Агапкина Т.А.* Восточнославянские заговоры на общеславянском фоне. Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.

2 *Бадаланова Геллер Ф.К.* Книга сущая в устах: Фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. 864 с.

3 *Белова О.В.* Иуда Искариот: от евангельского образа к демонологическому персонажу // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 344–360.

4 *Валодзіна Т.В.* Нямецкія лекавыя замовы: групы, матывы, беларускія паралелі. Мінск: Беларуская навука, 2023. 344 с.

5 *Губарева О.В.* Рождество Христово. СПб.: Метропресс, 2013. 76 с.

6 *Димитрова М.* Средновековни молитви за родилки. Критическо издание. София: Херон Прес ООД, 2014. 230 с.

7 История русского раскола, известного под именем старообрядства, [соч.] Макария митрополита Московского. 3-е изд. СПб.: Типо-лит. Р. Голике, 1889. 404 с.

8 *Кляус В.Л.* Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2000. 192 с.

9 *Кляус В.Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М.: Наука, 1997. 464 с.

10 *Леонов А.М.* Тема Распятия в Православной иконографии. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Leonov/tema-raspjatija-v-pravoslavnoj-ikonografii/ (дата обращения: 19.04.2024).

11 *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX века) // Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. С. 142–171.

12 «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. О.В. Белова. М.: Индрик, 2004. 576 с.

13 *Покровский Н.В.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 564 с.

14 *Свиридова Л.О.* Образ бабы Соломии в письменных памятниках, предваряющих чин крещения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. Вып. 3. С. 15–21.

15 *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, Mass.: Palaeoslavica, 2003. 320 с.

16 У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М.: ФОРУМ; НЕОЛИТ, 2014. 528 с.

17 *Фадеева Л.В.* Икона и книжная легенда в русском фольклоре. М.: Индрик, 2019. 352 с.
18 *Юдин А.В.* Бабушка Соломония в восточнославянских заговорах и источники ее образа // Славянский и балканский фольклор: Виноградье. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой. М.: Индрик, 2011. С. 215–224.
19 *Юдин А.В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М.: МОНФ, 1997. 320 с.
20 *Zowczak M.* Biblija ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław: Wyd. Funa (Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej), 2000. 304 s.

Источники

21 Акафист Пресвятой Богородице перед иконой «Помощница в родах». URL: https://azbyka.ru/molitvoslov/akafist-presvjatoj-bogorodice-pred-ikonoj-pomoshhnica-v-rodah.html (дата обращения: 18.03.2024).

22 *Булушева Е.* Заговоры в фольклоре Саратовского Поволжья // Саратовский вестник. 1994. Вып. 4. С. 1–65.

23 Введение во храм Пресвятой Богородицы. Праздничная минея. URL: https://azbyka.ru/bogosluzhenie/vvedenie-vo-hram-presvyatoj-bogorodiczy/ (дата обращения: 12.03.2024).

24 *Ветухов А.В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли) // Русский филологический вестник. 1901. Т. 57–58.

25 Вишерская старина: Сб. фольклорно-этнолингвистических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района / сост. И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, Н.В. Жданова. Пермь: [б. и.], 2001. 117 с.

26 Встану я благословясь… Лечебные и любовные заговоры, зап. в части Архангельской области / изд. подгот. Ю.И. Смирнов и В.Н. Ильинская. М.: Русский мир, 1992. 80 с.

27 *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб.: Тип. С.Н. Худякова, 1891. Ч. 1. 716 с.

28 *Ершов В.П., Логинов К.К.* Потаенный фольклор Карелии и сопредельных областей. Петрозаводск: ВЕРСО, 2022. 217 с.

29 *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность. М.: Типо-лит. С.П. Архипова и К°, 1878. С. 139–222.

30 Заговоры из архивных источников XVIII — первой трети XX в.: в 2 т. М.: Индрик, 2023. Т. 1 / изд. подгот. Т.А. Агапкина. 512 с.

31 Заговоры из архивных источников XVIII — первой трети XX в.: в 2 т. М.: Индрик, 2024. Т. 2 / изд. подгот. А.Б. Ипполитова и А.Л. Топорков. 536 с.

32 Замкну замки замками: Заговорно-заклинательная поэзия Шадринского края / сост. В.Н. Бекетова, М.А. Колмогорцев. Шадринск: Исеть, 2001. 119 с.

33 Замовы / уклад. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. Мінск: Беларусь, 2009. 520 с.

34 Замовы / уклад., сістэмат. тэкстаў, камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск: Навука і тэхніка, 1992. 600 с.

35 Карагайская сторона / сост. И.А. Подюков. Пермь: [б. и.], 2004. 372 с.

36 *Кирилов Н.* Интерес изучения народной и тибетской медицины в Забайкалье // Этнографическое обозрение. 1893. № 4. С. 84–120.

37 *Колосов М.А.* Заметки о языке и народной поэзии северно-великорусского наречия // Сб. Отд. рус. яз. и словесности. 1877. Т. 17, № 3. С. 1–343.

38 Коляди церковні. Коляди, щедрівки і желаня / зібрав о. М. Кінаш. [Б. м.]: Друкарня при Сирітськім Домі, [б. г.]. 168 с.
39 *Лопатин Г.* Заговоры Ветковского района Гомельской области // Palaeoslavica. XXIV/1, 79–189 (2016).
40 Магические практики севернорусских деревень: заговоры, обереги, лечебные ритуалы. Записи конца XX — начала XXI века: в 2 т. СПб.: Пропповский центр, 2020. Т. 1: Архангельская коллекция / сост. С.Б. Адоньева, А.В. Степанов; под общ. ред. С.Б. Адоньевой. 704 с.
41 *Мансикка В.* Заговоры Шенкурского уезда // Живая старина. 1912. Вып. 1. С. 125–136.
42 *Мансикка В.Й.* Заговоры Пудожского у. Олонецкой губ. // Sborník filologický. Vydává III Třída Česke Akademie věd a umění. Sv. 8. Č. 1. Praha: česká academia věd a umění, 1926. S. 185–233.
43 Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VI. Русские. Кн. 3. Традиционный фольклор Русского Севера / авт.-сост. С.И. Дмитриева. М.: [б. и.], 1993. 200 с.
44 Материалы международных студенческих фольклорно-этнографических экспедиций Донецкого национального университета на Верхний Дон (Волгоградская и Ростовская области: 2001, 2003, 2005–2007, 2010–2012 гг.) / под общ. ред. П.Т. Тимофеева. Донецк: Юго-Восток, 2013. 384 с.
45 *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1890. 472 с.
46 Протоевангелие Иакова // Апокрифы древних христиан [Текст]: исследования, тексты, комментарии / редкол.: А.Ф. Окулов (пред.) и др.; авт. пер., исслед. статей, примеч. и коммент. И.С. Свенцицкая, М.К. Трофимова. М.: Мысль, 1989. 333 с. URL: https://predanie.ru/book/68755-apokrify-drevnih-hristian/#/toc2 (дата обращения: 22.03.2024).
47 *Пр-ский И.С.* Народные суеверия // Олонецкие губернские ведомости. 1873. № 75. С. 857.
48 Рост хлебов в поверьях Среднего Поволжья // Нижегородские губернские ведомости. Ч. неоф. 1901. № 28. С. 4–8.
49 Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб.: Деловая полиграфия, 2007. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды / сост. Д.А. Баранов, О.Г. Баранова. 684 с.
50 Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб.: Деловая полиграфия, 2008. Т. 6: Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии / науч. ред. Д.А. Баранов, А.В. Коновалов. 600 с.

51 Сказание о Рождестве Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа // *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых. Книга вторая: декабрь, январь, февраль. СПб.: Актион Эстин, 2009. 1154 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/1134 (дата обращения: 20.03.2024).

52 Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых: в 2 кн. СПб.: Тропа Троянова, 1999. Кн. 2. 704 с.

53 Словарь русских народных говоров / под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова, С.А. Мызникова. М.; Л. (СПб.): Наука, 1965–. Вып. 1–.

54 Слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа, и на избиение младенцев в Вифлееме от Ирода свт. Григория Нисского. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/slovo-na-rozhdestvo-gospoda-nashego-iisusa-hrista-i-na-izbienie-mladentsev-v-vifleeme-ot-iroda/ (дата обращения: 03.03.2024).

55 Фольклор Сосновского р-на Нижегородской области / сост. А.Н. Каракулов и др.; под общ. ред. К.Е. Кореповой. Нижний Новгород, 2012. 505 с.

56 *Фридрих И.Д.* Фольклор русских крестьян Яунлатгальского уезда. Рига: Izdota ar Kultŭras fonda līdzekļiem, 1936. Кн. 1: Песни детские, хороводные, беседные, обрядовые, заговоры и духовные стихи. 527 с.

57 *Шереметев П.* Зимняя поездка в Белозерский край. М.: Синод. тип., 1902. 180 с.

58 *Шмайда М.* А іші вам винчую: Календарна обрядовість руинів-українців Чехо-Словаччини. Пряшів: Відділ української літератури, 1992. 498 с.

59 *Янович В.М.* Пермяки // Живая старина. 1903. № 1/2. С. 52–171.

References

1 Agapkina, T.A. *Vostochnoslavianskie zagovory na obshcheslavianskom fone. Siuzhetika i obraz mira* [*East-Slavic on a Common Slavic Background: Plot Structure and Image of the World*]. Moscow, Indrik Publ., 2010. 824 p. (In Russ.)

2 Badalanova Geller, F.K. *Kniga sushchaia v ustakh: Fol'klornaia Bibliia bessarabskikh i tavricheskikh bolgar* [*Folk Bible of Bessarabian and Tauride Bulgarians*]. Moscow, Russkii fond sodeistviia obrazovaniiu i nauke Publ., 2017. 864 p. (In Russ.)

3 Belova, O.V. "Iuda Iskariot: ot evangel'skogo obraza k demonologicheskomu personazhu" ["Judas Iscariot: From the Gospel Image to the Demonological Character"]. *Slavianskii i balkanskii fol'klor. Narodnaia demonologiia.* Moscow, Indrik Publ., 2000, pp. 344–360. (In Russ.)

4 Valodzina, T.V. *Niametskiia lekavyia zamovy: grupy, matyvy, belaruskiia paralleli* [*German Healing Spells: Groups, Motifs, Belarusian Parallels*]. Minsk, Belaruskaia navuka Publ., 2023. 344 p. (In Belarusian)

5 Gubareva, O.V. *Rozhdestvo Khristovo* [*Christmas*]. St. Petersburg, Metropress Publ., 2013. 76 p. (In Russ.)

6 Dimitrova M. *Srednovekovni molitvi za rodilki. Kritichesko izdanie* [*Medieval Prayers for Women in Childbirth. Critical Edition*]. Sofiia, Kheron Pres OOD Publ., 2014. 230 p. (In Bulgarian)

7 Makarii, mitropolit Moskovskii. *Istoriia russkogo raskola, izvestnogo pod imenem staroobriadstva* [*The History of the Russian Schism, Known as the Old Believers*]. 3rd ed. St. Petersburg, Tipo-litografiia R. Golike Publ., 1889. 404 p. (In Russ.)

8 Kliaus, V.L. *Siuzhetika zagovornykh tekstov slavian v sravnitel'nom izuchenii* [*The Plot of The Slavic Spell Texts in Comparative Study*]. Moscow, IWL RAS, Nasledie Publ., 2000. 192 p. (In Russ.)

9 Kliaus, V.L. *Ukazatel' siuzhetov i siuzhetnykh situatsii zagovornykh tekstov vostochnykh i iuzhnykh slavian* [*Index of Plots and Plot Situations of Spell Texts of the Eastern and Southern Slavs*]. Moscow, Nauka Publ., 1997. 464 p. (In Russ.)

10 Leonov, A.M. *Tema Raspiatia v Pravoslavnoi ikonografii* [*The Crucifixion in Orthodox Iconography*]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Leonov/tema-raspjatija-v-pravoslavnoj-ikonografii/ (Accessed 19 April 2024). (In Russ.)

11 Listova, T.A. "Russkie obriady, obychai i pover'ia, sviazannye s povival'noi babkoi (vtoraia polovina XIX — 20-e gody XX veka)" ["Russian Rituals, Customs and Beliefs Associated with the Midwife (Second Half of the 19th — 20s of the 20th Century)"]. *Russkie: semeinyi i obshchestvennyi byt* [*Russians: Family and Social Life*]. Moscow, Nauka Publ., 1989, pp. 142–171. (In Russ.)

12 *"Narodnaia Bibliia": Vostochnoslavianskie etiologicheskie legendy* [*"Popular Bible": Eastern Slavic Etiological Legends*], comp. O.V. Belova. Moscow, Indrik Publ., 2004. 576 p. (In Russ.)

13 Pokrovskii, N.V. *Evangelie v pamiatnikakh ikonografii, preimushchestvenno vizantiiskikh i russkikh* [*The Gospel in Iconographic Monuments, Mainly Byzantine and Russian*]. Moscow, Progress-Traditsiia Publ., 2001. 564 p. (In Russ.)

14 Sviridova, L.O. "Obraz baby Solomii v pis'mennykh pamiatnikakh, predvariaiushchikh chin kreshcheniia" ["The Image of the Midwife Solomiya in Written Sources Preceding the Rite of Baptism"]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, vol. 12, no. 3, 2011, pp. 15–21. (In Russ.)

15 Strakhov, A.B. *Noch' pered Rozhdestvom: narodnoe khristianstvo i rozhdestvenskaia obriadnost' na Zapade i u slavian* [*Christmas Eve: Folk Christianity and Christmas Rituals in the West and Among the Slavs*]. Cambridge, Mass., Palaeoslavica Publ., 2003. 320 p. (In Russ.)

16 *U istokov mira: Russkie etiologicheskie skazki i legendy* [*At the Origins of the World: Russian Etiological Tales and Legends*], comp. O.V. Belova, G.I. Kabakova. Moscow, FORUM, NEOLIT Publ., 2014. 528 p. (In Russ.)

17 Fadeeva, L.V. *Ikona i knizhnaia legenda v russkom fol'klore* [*Icon and Book Legend in Russian Folklore*]. Moscow, Indrik Publ., 2019. 352 p. (In Russ.)

18 Iudin, A.V. "Babushka Solomoniia v vostochnoslavianskikh zagovorakh i istochniki ee obraza" ["Midwife Solomonia in East Slavic Charms and Sources of Her Image"]. *Slavianskii i balkanskii fol'klor: Vinograd'e. K iubileiu Liudmily Nikolaevny Vinogradovoi* [*Slavic and Balkan Folklore: Vinogradye. For the Anniversary of Lyudmila Nikolaevna Vinogradova*]. Moscow, Indrik Publ., 2011, pp. 215–224. (In Russ.)

19 Iudin, A.V. *Onomastikon russkikh zagovorov. Imena sobstvennye v russkom magicheskom fol'klore* [*Onomasticon of Russian Spells. Proper Nouns in Russian Magic Folklore*]. Moscow, MONF Publ., 1997. 320 p. (In Russ.).

20 Zowczak, M. *Biblija ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej.* Wrocław, Wyd. Funa (Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej) Publ., 2000. 304 s. (In Polish)